

Freundes geleistet hat, als vielmehr nur (und darüber hinaus: sogar) eine Umordnung der Ideen und Stoffgruppen im Hinblick auf den rein objektiven, allein von den inneren Forderungen ontologischen Suchens und Findens her bestimmten Stellenwert. So ist etwa jede echte Thomasinterpretation als Zusammendenken zugleich ein Umdenken dessen, was Thomas gesagt hat. Hier liegt eine Aufgabe beschlossen, von der wir nur wünschen können, daß der Verf. sie auf die eine oder andere Weise einmal selbst in Angriff nimmt.

Ansätze zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Marcel bietet der Verf. in dem, allerdings sehr knappen, Schlußkapitel. Was sich dem Leser immer wieder aufdrängt, wird hier ohne Umschweife ausgesprochen: daß nämlich entscheidende Sinngehalte, wie vor allem „Objekt“, „Wesen“, „Begriff“ u. a., bei Marcel an einer Einseitigkeit zu kranken scheinen, die überwunden werden müßte. Der Verf. betont mit Recht, sie komme z. T. daher, daß Marcel keine vollständige Philosophie geben wolle, sondern, in starker Reaktion auf die positivistische, empiristische und auch idealistische Denkweise seiner Zeit, den Weg weisen wolle, wie der reflektierende Mensch den Durchbruch zur Fülle eigentlichen Seins verwirklichen könne. Was weniger überzeugt, ist die Bemühung, Marcel von allem Fideismus freizusprechen. Wenn man allerdings Fideismus nur dort sieht, wo der Glaube keine Vorstufe intellektueller Vorbereitung kennt (II 235 f.), dann handelt es sich bei Marcel selbstverständlich nicht um dergleichen. Aber das, was er „foi“ nennt, überspringt faktisch doch jeden *inneren* Bezug zu rationaler Vorarbeit. „Raison“ und „foi“ stehen zwar in irgendeinem Zusammenhang, aber bei „radicale hétérogénéité“ (II 253), und dies, nicht zu vergessen, noch im Bereiche des „Natürlichen“ (nicht erst des Übernatürlichen). Ebenso ist nach ihm „die einzige Weise, den Glauben recht zu denken, die: zu glauben“ (II 254), was diesem „philosophischen“ Glauben doch wohl den philosophischen Atem nimmt. Wenn mit solchen und ähnlichen Formulierungen weiter nichts gesagt sein soll, als daß der lebendige Akt etwa der Hingabe an Gott von der Reflexion nie völlig eingeholt zu werden vermag, dann wird jeder zustimmen; man wird aber schwerlich zugeben, die Frage des Zueinander von Erfahrung und Reflexion sei bei Marcel geklärt — Ausdrücke wie „intuition réflexive“ u. a., bei denen Marcel selbst ein gewisses Unbehagen verspürt, belegen das. Andererseits verstieße es offenkundig gegen das philosophische Gewissen, die Erfahrung in ihrer Tiefenstruktur auch nur irgendwie nicht ausschöpfen und zugleich, im Gegensatz zu Marcel, sich nicht dazu verstehen zu wollen, daß Reflexion nur Vermittlung, nur Medium ist. Selbst obiges Wort von der radikalen Andersartigkeit des „Glaubens“ ließe sich recht auffassen, sofern man die Analogie mit ihrer „maior dissimilitudo in tanta similitudine“ anruft. Leider aber scheint die echt ontologische und metaphysische Analogie in Marcells Denken auszufallen oder wenigstens nicht reflexgenug in ihrer unvergleichlichen rationalen und intellektualen Bedeutung gesichtet zu sein. Auch wenn er von „Existenz“, von „Kausalität“ oder gar von „Begriff“ und „Beweis“ redet, läßt er es bei strenger Univozität bewenden. Damit verstellt er sich den Zugang zu tiefsten Einsichten christlicher Philosophie.

Zweifellos könnte ihrerseits ontologische Analogie nur gewinnen, wenn sie sich vom Geist seiner Methode konkreter Dialektik berühren ließe. Kein Zweifel auch, daß der heutige Mensch auf solche Methode innerlich anspricht.

H. Ogiermann S. J.

Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4., durchgesehene Aufl., hrsg. mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler. gr. 8° (676 S.) Bern 1954, Francke. Geb. DM 28.—.

Dieses Buch, das zuerst in 2 Teilen im „Jahrb. f. Philos. u. phänomen. Forschung“ 1 (1913) und 2 (1916) erschien, ist — ebenso wie die 2. u. 3. Aufl. — gegenüber der 1. unverändert. Das Buch ist bekannt. Wir haben Abstand gewonnen. Ziel, Methode, Recht, Bedeutung und Grenze des Werkes treten deutlicher hervor. Das Hauptziel ist eine streng wissenschaftliche und positive Grundlegung der philosophischen Ethik bezüglich aller wesentlichen für sie in Frage kommenden Grundprobleme. Das Buch will *Grundlegung* sein, nicht Ausbau in die Breite des kon-

kreten Lebens. Die Kritik an den ethischen Lehren Kants ist dem Verf. nur Nebenziel. Er ist der Auffassung: Keine der nachkantischen Richtungen materialer Ethik hat die Kantische Lehre widerlegt. „Alle Ethik, die von der Frage: Was ist das höchste Gut? oder: Was ist der Endzweck aller Willensbestrebungen?, ausgeht, halte ich durch Kant ein für allemal als widerlegt“ (29). Sch. selbst will eine materiale Wertethik auf der breiten Basis phänomenologischer Erfahrung (Wesensschau) entwickeln. Dies aus dem Grunde, weil Ethik nicht empirisch-induktiv, sondern nur a priori aufgebaut werden kann. Das Apriori, sagt Sch., ist aber weiter als das Kantische „formale“; es gibt auch ein materiales Apriori. Im Vorwort zur 3. Aufl. (1926) bekennt Sch., er halte zwar an der „Metaphysik des einen und absoluten Seins“ nach wie vor fest; seinen Standpunkt in gewissen obersten Fragen der Metaphysik und der Religionsphilosophie aber habe er seit dem Erscheinen der 2. Aufl. (1921) so tiefgehend geändert, daß er sich als einen Theisten im herkömmlichen Wortsinne nicht mehr bezeichnen könne. Durch diese Umbildung der metaphysischen Grundansicht seien aber die im vorliegenden Werke niedergelegten Gedanken nicht nur nicht mitbetroffen worden, vielmehr stellten diese ihrerseits einige der Gründe und geistigen Motive dar, die diese Umbildung erst herbeigeführt haben. An eine Begründung der Ethik auf irgendeine Art Voraussetzung über Wesen und Dasein, Idee und Willen Gottes habe er auch in diesem Werke nie einen Augenblick gedacht. Die Ethik erscheine ihm heute wie damals wichtig auch für jede Metaphysik des absoluten Seins, nicht aber die Metaphysik für die Begründung der Ethik (17). *Person* wird von Sch. definiert als „die konkrete, selbst wesenhafte Seins-einheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (nicht also $\pi\rho\sigma$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$) allen wesenhaften Aktdifferenzen, insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Hassen usw., vorhergeht. Das Sein der Person ‚fundierte‘ alle wesenhaft verschiedenen Akte.“ Sie selbst ist nie Gegenstand (393 f., 397).

Was sagt christliche Philosophie *grundsätzlich* zu Sch.s Ethik? (Von der *theologischen* Beurteilung sehen wir hier ab.) Es geht letztlich — ebenso wie bei Husserl und Kant — um den Sinn des *Apriori*. Apriorische Sätze können nicht empirisch-induktiv erkannt werden. Darin hat Sch. (mit Husserl und Kant) recht. Was aber ist das Apriori? Ursprünglich ist es ein *ontologisch* Früheres, nämlich jedes von der Sache, ihrem Sein, Vollkommen- und Fähigsein, ihrem Sollen, Verhalten und Handeln innerlich (absolut) notwendig vorausgesetzte Prinzip der Möglichkeit und Wirklichkeit; vgl. vom Ref.: *Ontologie*; Freiburg 1952, 273—278, 284—287 u. a. Nur jene Philosophie, nach welcher Sinnerfülltheit, Güteit, Zielbestimmtheit und Sollen ursprünglich im Seienden, speziell im Menschen selber gründen, kann eine Metaphysik des Seins und — in Abhängigkeit von ihr — eine Metaphysik des sittlichen Seins, Sollens und Verhaltens aufbauen. Metaphysik des Seins, des Erkennens und des Verhaltens bilden eine innere Einheit. In Sch.s Ethik besteht eine grundsätzliche Zwiespältigkeit. Sie macht den Kantischen Ansatz in der Interpretation des Apriori insofern mit, als sie es von den Dingen trennt; mindestens insofern, als sie niemals klar herausstellt, was Seinslogizität, Werthaftigkeit, Finalität, überhaupt innere Ordnung, absolute Notwendigkeit und absolut notwendige Sachverhalte in den Dingen selbst sind, wie sie von allen Seienden innerlich begründet werden, wie insbesondere der Mensch absolut notwendigerweise ein ihm entsprechendes, humanes, seiner Stellung und Aufgabe im Kosmos gemäßes (angemessenes) Sollen begründet. Andererseits sieht Sch. richtig, daß das Apriori weiter zu fassen ist, als es bei Kant geschieht. Gerade deshalb will er ja eine materiale Wertethik ausbauen. Wenn aber nicht ersichtlich ist, wie alle Seienden selbst, kraft eigener innerer Begründung, absolut notwendige Sachverhalte und Beziehungen, Gesetzes- und Maßverhältnisse haben, wie insbesondere der Mensch einem unmittelbar innerlich von ihm selbst, zutiefst von seiner geistigen, gottebenbildlichen Natur begründeten und darum ihm angemessenen Sollen untersteht, so ist weder Metaphysik des Seins und des Erkennens noch des Gutseins und des Gutsein-Sollens möglich. Insofern kann Sch. mit Recht sagen, daß ihn gewisse Sätze seiner Ethik dazu geführt hätten, seine Stellung zur Philosophischen Gotteslehre wesentlich zu ändern.

Scholastische Philosophie enthält schon in ihrer *Definition* den Begriff des Apriori.

Sie ist systematische Erkenntnis aller Dinge aus ihren inneren und äußeren Gründen. Hier hat Apriori einen eindeutigen, unveränderlichen objektiven Sinn, der sich von der Erkenntnis jedes Seienden, deshalb auch von jedem Begriff und Urteil aus bestimmen läßt. Ontologischer Grund besagt eine ontologische Priorität gegenüber seinem ontologischen Begründen und dem von ihm ontologisch Begründeten.

C. Nink S. J.

v. Uexküll, Th., *Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie* (Sammlung Dalp 13). 8° (270 S.) München 1953, Leinen 7.80 DM.

Das in einem gepflegten Stil abgefaßte Werk sucht das Verhältnis von Mensch und Natur in neuer Weise zu fassen und als Fundament für eine moderne Naturphilosophie auszuwerten. Im Vorwort kennzeichnet der Verf. kurz den geschichtlichen Gang der Frage nach dem Menschen und der Natur. Das aus dieser geschichtlichen Erwägung erwachsende Anliegen ist folgendes: „Wir haben ja jahrhundertlang die Natur nur im Hinblick auf unsere Maßstäbe befragt, sie mit unseren Maßen gemessen und gewogen. Was herauskam, war eine Natur, mit der wir umgehen und die wir nach unseren Wünschen verändern können. Das ist eine Tat, die niemand verkleinern soll. Aber — wir sind über unserem Erfolg einer Verwechslung zum Opfer gefallen: Die Natur, mit der wir auf diese Weise umgehen, ist nicht die Natur selbst. . . Diese Natur wieder für sich selbst sprechen zu lassen und ihrem Gespräch zu lauschen, in dem die Stimme des Menschen nur eine Stimme ist — dies ist die Aufgabe, vor der wir stehen“ (8f.). In neun Kapiteln wird dieses Anliegen sodann ausführlich entwickelt, wobei die ersten vier Kapitel mehr die naturphilosophischen Voraussetzungen darbieten (1. Erste Annäherung an unser Thema; 2. Die Grenzen zwischen Physik und Biologie und das Problem ihrer Einheit; 3. Mensch und Welt in der heutigen Medizin; 4. Kritik der naturphilosophischen Voraussetzungen unserer Zeit und unserer Einstellung zum Teleologieproblem), während die folgenden Kapitel das Lebensproblem (5. Das Prinzip des Lebens und die unbelebte Natur; 6. Die Abgrenzung von anderen Vorstellungen) und die Stufen des Lebendigen vom Vegetativen bis zum Menschen (7.—9. Kap.) behandeln.

Der Verf. unternimmt es einleitend, ein neues „Wirklichkeitsbild“ (12) vom Blickpunkt der Biologie aus zu entwerfen. Die Eigenständigkeit der biologischen Wirklichkeit wird scharf betont. Der Verf. argumentiert ganz vom Gesichtswinkel der Umweltlehre her, deren naturphilosophische Hintergründe er zu erschließen sucht. Leider hat er dabei die naheliegende Gefahr des Pragmatismus bei der Erörterung des Erkenntnisproblems nicht vermieden und meint, daß „allein das Sichbewähren der Begriffe für unser Können die Wahrheit und Realität unserer Gegenstände beweist“ (41). Mit überzeugenden Worten wird besonders für die Medizin, die auf der Suche nach einem neuen Menschenbild ist, die Notwendigkeit einer philosophischen Besinnung gefordert. Einen guten Ansatz zur Überwindung des einseitig naturwissenschaftlich geprägten Menschen- und Wirklichkeitsbildes sieht der Verf. in V. v. Weizsäckers „Gestaltkreis“, J. v. Uexkülls „Funktionskreis“ und besonders in der Hervorhebung des „Leistungscharakters“ der Lebensvorgänge durch die moderne Physiologie (bes. W. R. Hess). Da der Begriff der Leistung den des Zieles voraussetzt, setzt sich der Verf. ausdrücklich mit dem Finalitätsproblem auseinander. Er deckt die philosophischen Hintergründe auf (extremer Dualismus Materie—Geist), die in unserer Zeit zu den üblichen Ablehnungen und Mißverständnissen (z. B. Verwechslung von Zweck und Vorsatz, Zweck und Mittel) geführt haben.

Bedauerlich ist, daß der kenntnisreiche Verf., dessen Ausführungen sich an vielen Stellen mit scholastischem Gedankengut berühren, die Aussagen der scholastischen Philosophie über das Teleologieproblem weniger kennt. Trotz voller Anerkennung der Teleologie in der organischen Natur sucht der Verf. einen Standort jenseits von Vitalismus und Mechanismus zu beziehen und kritisiert, daß der Vitalismus vom Leben „nur in negativen Begriffen“ (154) spricht. Man muß demgegenüber fragen, ob nicht der Grundbegriff des Vitalismus, nämlich die Entelechie, doch ein durchaus positiver Begriff ist. Bei der Untersuchung der verschiedenen Lebensstufen wird in tief sinnigen Ausführungen die Zeit als Dimension des vegetativen Lebens festgestellt. Man fragt sich freilich, ob z. B. die Erscheinungen der Symmetrie, ferner die Orientierungsbewegungen der Schlingpflanzen zur Erlangung einer Stütze u. a.